

## Ninguém: direito, racialidade e violência

*Denise Ferreira da Silva\**

**Resumo:** Quando é que se tornou uma trivialidade – mais do que uma evidência, mas ainda não uma “verdade” óbvia – o fato de que um número considerável (cuja dimensão talvez nunca seja conhecida) de jovens do sexo masculino e do sexo feminino sucumbe como sujeitos da violência infringida para preservação da lei? Neste artigo, esse questionamento guia uma reflexão acerca de uma dimensão da existência global contemporânea que deveria se tornar tema da teoria política. Descreve-se, aqui, um cenário político no qual os braços do Estado – a polícia e o Exército – empregam total violência como tática de regulação. Mais especificamente, faz-se uma leitura das ocupações empreendidas pelo Estado nas regiões economicamente desfavorecidas – onde os traficantes de drogas competem para instituir a “lei do lugar” – como representações de um tipo diferente de contrato de fundação, significantes da violência racial. Nessa abordagem do cenário político (ético-jurídico), os corpos mortos dos adolescentes negros e mulatos contam não como baixas de guerras urbanas, mas como significantes do horizonte da morte, pois a existência

\* Professora e Diretora do Centre for Ethics & Politics – Queen Mary, University of London, Inglaterra. “Meus agradecimentos a Joseph Pugliese, Maria Giannacopoulos, Mark A. Harris e a meus alunos de pós-graduação Maile Arvin, Rashné Limki, Kit Myers e Angela (Angie) Morrill, pelos comentários, questionamentos e inspirações. Todos contribuíram enormemente para o que há de bom neste trabalho e não têm responsabilidade alguma pelo que não estiver bom”.

dos sujeitos raciais subalternos resultantes das ferramentas da racialidade (diferença racial e cultura) se revela em territórios onde o Estado atua apenas em nome da sua própria preservação.

**Palavras-chave:** Direito. Racialidade. Violência.

## 1 INTRODUÇÃO

Ficamos aterrorizados, certo...

O que aconteceu ontem à noite eu não quero que aquilo aconteça a ninguém.

Ninguém merece aquilo, sabe, não um ser humano<sup>1</sup>.

Onde fica aquele lugar onde o que não deveria “acontecer a ninguém” acontece todo dia? Por que é que, em tantos lugares encontrados em todo canto do espaço global, tantos seres humanos se deparam com aquilo que “ninguém merece”? O que possibilita um modo de existência que se dissemina para além das fronteiras jurídicas de um Estado e das fronteiras éticas de todas as nações? Neste artigo, descrevo o contexto da emergência, as condições de produção e os efeitos do uso das ferramentas políticas/simbólicas que forjam essa postura ética em particular. Trata-se de uma postura que identifico ao refletir sobre as ocupações que a Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro e o Exército brasileiro fizeram nas favelas da Cidade do Rio de Janeiro habitadas pelas populações

---

<sup>1</sup> Este depoimento foi feito pelo primo de um aborígene de 24 anos, Greg Harrison, morto em Melbourne em maio de 2005 por “um grupo de albaneses” que “urravam insultos raciais” e os atacaram com bastões de beisebol, segundo relatos de amigos e parentes que sobreviveram ao ataque. (FATHER of two killed in ‘race attack’ [Pai de dois morto em ‘ataque de racismo’]. *Sunday Ag*, Melbourne, 15 maio 2005)

negra e parda. Todas as ocupações foram acompanhadas ou precedidas por confrontos entre a Polícia Militar e os traficantes de drogas – confrontos esses que duraram de algumas poucas horas até algumas semanas. As táticas de aplicação da lei nessas ocupações vão além do patrulhamento ostensivo das ruas; incluem tiros de helicópteros em voos rasantes, carros blindados e armas automáticas. Embora o governo ofereça a essas regiões serviços sociais básicos, como saúde e educação, a presença do Estado se torna mais evidente nessas ações militares, que se tornaram o principal modo de governança dos territórios habitados pelas populações negra e parda economicamente expropriadas da cidade.

Durante essas ocupações, os moradores das favelas participam de cenas semelhantes às das guerras ocorridas no Iraque, no Afeganistão, na Palestina e em outros rincões do planeta. Sem dúvida, a prática do “matar na hora” da política do Rio de Janeiro não faz ninguém se indagar se as favelas do Rio são campos de concentração ou campos de batalha, mas incita reflexões sobre a questão de qual exatamente é a diferença entre um e outro. O que faço aqui é situar essas ocupações das *favelas* do Rio na recente reconfiguração do palco político global (ético-jurídico) que coloca o Estado no comando da subjugação racial. Mais especificamente, neste artigo introduz-se uma formulação da violência racial que captura o modo como a racialidade imediatamente justifica a decisão do Estado de matar algumas pessoas – a maioria (mas não apenas) composta de jovens de cor – em nome da autopreservação. Esses extermínios não desencadeiam uma crise ética porque os corpos dessas pessoas e os territórios que elas habitam quase sempre já significam violência.

O percurso que mostra como a racialidade desvenda os limites do aparato de regulação (administração ou governo) do Estado-Nação – no esfacelamento da justiça que expõe a face violenta do Estado – pode ser dividido em três passos. O primeiro

passo consiste em descrever o contexto de emergência e as condições de produção da noção de diferença apropriada nas abordagens sociológicas da existência humana. Essa formulação da diferença, como mostro, está compreendida na racialidade, o arcabouço ontoepistemológico constituído pelos conceitos do racial e do cultural e de seus significantes, aqueles que produzem pessoas e entidades (ético-jurídicas) não compreendidas pela universalidade, o descritor moral escolhido para as configurações políticas pós-iluministas. O segundo passo, a análise dos efeitos do uso do arcabouço da racialidade, começa com uma discussão de como, no presente global, o Estado brasileiro justifica o emprego da arquitetura de segurança que está se tornando o modo principal por meio do qual ele se ocupa das suas populações negras e pardas economicamente desfavorecidas. Minha análise dessas ocupações das favelas do Rio de Janeiro enfatiza como elas, uma vez colocadas como necessárias para a reapropriação desses territórios, constituem um modo de subjugação racial, mais precisamente uma violência racial, em cujo comando se encontra o Estado. Por fim, o terceiro passo não é exatamente uma conclusão; ele simplesmente abre espaço para uma reflexão acerca da violência como um tema da teoria política. A razão é que essas ocupações são um exemplo, eu argumento, de um momento do espaço político marcado pelo (des)aparecimento da distinção entre o Direito (como legalidade) e o Estado (como autoridade) – (des)aparecimento que serve de suporte às alegações de legitimidade do Estado-Nação. Perante o sujeito negro, significado em corpos e territórios, a separação entre os mandatos de proteção e de punição do Estado cai por terra, pois, nesse caso, a administração da justiça (julgamento) e a aplicação da lei (punição) se convergem na força de autopreservação do Estado.

## 2 *NECESSITAS*

A necessidade como uma alegoria da violência, um significante da determinação, é um elemento predominante nas montagens do teatro da razão encontradas nas escritas sobre universalidade científica e jurídica do século XVII. Nessas escritas, a razão significa um poder universal que atua externamente e a mente (o racional) guarda consigo a autodeterminação, mantendo sozinha o poder de decisão (julgamento) em relação ao saber e à existência política. Isto é, a mente sozinha *determina* (decide, julga, sentencia) as regras e motivações por meio das quais a razão universal governa, respectivamente, os movimentos das coisas e as ações dos seres humanos. Ao discutir a noção de poder, John Locke repete o gesto fundamental que protege a mente na autodeterminação, o deslocamento da exterioridade, mesmo antes da inevitável ascensão da necessidade sob a égide da razão universal. O poder, aquele que garante o início da ação, ele admite, “encerra em si certo tipo de relação” – “uma relação para a ação ou mudança”, para ser mais preciso. Contudo, a desigualdade dessa relação deve ser reconhecida, porque “quase todos os tipos de coisas sensíveis” e as suas “qualidades sensíveis” nos dão apenas uma ideia de “poder passivo”<sup>2</sup> – ou seja, reação ou sujeição. Com a distinção entre “poder ativo” e “poder passivo”, ele rejeita o corpo para defender que o poder verdadeiro, a determinação – que é o “início da ação” – reside apenas na mente. A mente, o único exemplar do “poder ativo” (aquele que comanda, ordena, regula), tem, de acordo com Locke, dois poderes, quais sejam, “vontade e entendimento”: a vontade dá a capacidade “para começar ou omitir, continuar ou terminar várias ações de nossas mentes e movimentos de nossos corpos simplesmente pelo pensamento ou

<sup>2</sup> LOCKE, John. *Essay concerning human understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1894. p. 311-312.

segundo a preferência da mente que ordena, ou como se estivesse comandando, para fazer esta ou aquela ação particular”, enquanto o entendimento, percepção, refere-se às capacidade de conhecer as “ideias em nossas mentes”<sup>3</sup>

Escritos pioneiros e tardios sobre a determinação, sobre a necessidade como significante do poder, defendem o privilégio da mente no que diz respeito à autodeterminação. Em todos eles, no estágio da exterioridade, aquele ocupado pelo corpo e outras externalidades, a razão universal governa como *necessitas*; na forma de força e ordem, ela restringe, regula ou limita. Ela age como poder externo (como lei ou forma) que cria e destrói as coisas do universo.<sup>4</sup>

## 2.1 “Poder de decisão”

Situar o Direito e o Estado na *necessitas*, como dimensões da razão universal como violência (força, poder), parece ter sido a principal tarefa antes dos primeiros escritos sobre universalidade jurídica. O Direito e o Estado consistentemente reconfiguram a *determinação*, mas sem prejuízo da autodeterminação do racional (da mente). Embora esses dois referentes do poder político-jurídico tenham a dupla tarefa de proteger e punir seus sujeitos, o Estado (o soberano) também tem a obrigação de preservar a si mesmo. Em sua afirmação clássica a respeito do soberano moderno, Thomas Hobbes reconhece a origem artificial do Estado, mas insiste que

<sup>3</sup> LOCKE, 1894, p. 313-314.

<sup>4</sup> “A mecânica racional [como] a ciência dos movimentos que resultam de quaisquer forças, e das forças exigidas para produzir quaisquer movimentos, rigorosamente propostas e demonstradas” (NEWTON, Isaac. *Principia*. Nova Iorque: Daniel Agee, 1846. p. xviii). Isto é, a universalidade das leis – do movimento, da gravidade etc. – é apenas acessível à mente porque esta também faz parte dos atributos da razão.

a sua criação resulta do reconhecimento, pelo racional, da sua necessidade.

O fim último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos, [ele postula], é o cuidado com sua própria conservação [...]. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de mantê-los em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis de natureza<sup>5</sup>.

Em nome da “paz e segurança”, de acordo com os primeiros pensadores do “contrato social”, o racional cria a sociedade política, abandonando, assim, a liberdade gozada no “estado de natureza”. Para Hobbes, a necessidade de proteção individual e autopreservação coletiva define a soberania, “a essência da república” [*commonwealth*], a qual ele define como

Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo que ela possa usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum<sup>6</sup>.

Quando, de fato, instituem esse corpo político protetor, Locke postula, mais tarde, os homens:

autorizam a sociedade [...] a fazer leis por sua conta, quando o bem público exigir, e requerer a sua assistência

<sup>5</sup> HOBBS. Thomas. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1904. p. 115.

<sup>6</sup> HOBBS, 1904, p. 119.

para fazê-las executar (assim como decretos dos quais ele mesmo seria autor). Os homens passam assim do estado de natureza para aquele da comunidade civil, instituindo um juiz na terra com autoridade para dirimir todas as controvérsias e reparar as injúrias que possam ocorrer a qualquer membro da sociedade civil [*commonwealth*]; este juiz é o legislativo, ou os magistrados por ele nomeados<sup>7</sup>.

O que exatamente significa esse “poder de decisão”? Esse poder formal, a autoridade artificial, instituído em obediência ao mandato divino da autopreservação, habita o momento de violência, é uma força de regulação, restrição e punição. O “poder político”, como Locke o define, é

o direito de fazer leis, aplicando a pena de morte, ou, por via de consequência, qualquer pena menos severa, a fim de regulamentar e de preservar a propriedade, assim como de empregar a força da comunidade para a execução de tais leis e a defesa da república contra as depredações do estrangeiro, tudo isso tendo em vista apenas o bem público<sup>8</sup>.

O que ambas as concepções de poder jurídico-político conseguem, na minha opinião, é inscrever o Direito e o Estado na violência – o modo através do qual a razão opera por necessidade – ao se descrever o “estado de natureza” como um cenário de violência. Tanto o Estado quanto o Direito compreendem a violência, tendo autoridade para impedir as ameaças dos indivíduos uns aos outros e as ameaças externas ao coletivo (sociedade política) e tendo autoridade para decidir quando empregar os

---

<sup>7</sup> LOCKE, John. *Two treatises on civil government*. Londres: George Routledge & Sons, 1887. p. 236

<sup>8</sup> LOCKE, 1887, p. 192.



seus instrumentos de proteção e de punição. Emersos de uma decisão racional, o Direito e o Estado também reconfiguram a autodeterminação; são artefatos da mente racional, a única coisa existente capaz de compreender a necessidade, porque ela é a única que sabe que esses corpos que restringem/regulam manteriam, na sociedade política, a única regra de “natureza divina”, qual seja, a preservação da vida<sup>9</sup>.

Ao lembrar como a universalidade jurídica reconfigura a autopreservação, não estou trazendo nenhuma contribuição que já não tenha sido feita no âmbito da teoria política e do Direito. Da ideia de Direito como comandos amparados pelas ameaças (apresentada por Austin) à formalização do Direito (trazida por Hart), e até mesmo a versão de “Direito como integridade” concebida por Dworkins, a restrição continua sendo o atributo definidor do jurídico, seja resultando de regras ou da natureza da adjudicação<sup>10</sup>. Mais recentemente, Peter Fitzpatrick deu enfoque a essa natureza dual da decisão (jurídica) quando, até mesmo ao reinscrever o Direito na “(ir)resolução”, reconhece que o Direito opera com rigor por causa da sua luta interna contra a violência originária de sua fundação. Ao tratar da interpretação dada por Freud à ordem social, Fitzpatrick afirma:

---

<sup>9</sup> “O estado de natureza tem para governá-lo uma lei da natureza, que a todos obriga; e a razão, em que essa lei consiste, ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses [...]. Cada um está obrigado a preservar-se, e [...] quando sua própria preservação não estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto puder, preservar o resto da humanidade, e não pode, a não ser que seja para fazer justiça a um infrator, tirar ou prejudicar a vida ou o que favorece a preservação da vida, liberdade, saúde, integridade ou bens de outrem”. (LOCKE, 1887, p. 193-194)

<sup>10</sup> Cf. AUSTIN, John. *The province of jurisprudence determined*. Londres: Prometheus Books, 2000; DWORKIN, Ronald. *Law's empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986; HART, H. L. A. *The concept of law*. Oxford University Press, 1994.

O Direito encontra sua apoteose no determinante porque é imperativamente instituído contra um caos selvagem; porém, na violência da sua determinação, o Direito também continua tendo algo do selvagem<sup>11</sup>.

Contudo, embora o “selvagem” (o significante para violência) sirva como uma espécie de fundamentação, ele não é mais o “outro” negativo das alegorias de estado de natureza dos filósofos modernos ou o “homem” inferior das teorias raciais (porque primitivo, tradicional etc.); ele se torna a fundamentação negativa, porém interna sob a qual se sustenta a força da lei. Para Fitzpatrick, o Direito também traz consigo algo de liberdade e necessidade: por um lado, como autodeterminação (coletiva), o Direito é aquilo que substitui o pai primevo, o comandante soberano; por outro lado, o Direito é aquilo que substitui o caos que se seguiu após o extermínio do pai, quando os irmãos assumem a responsabilidade pela sua proteção/preservação. Em suma, a autodeterminação e a autopreservação reconfiguram a violência que constitui o núcleo instável do Direito e a armadura rígida do Estado. E ela opera nos usos da ideia de universalidade para fundamentar qualquer determinação (decisão ou julgamento) com relação ao “mundo das coisas” ou às “sociedades dos homens”.

## 2.2 Onde está a diferença?

Ao descrever o rearranjo que compôs o contexto epistemológico da emergência das ciências humanas, Michel Foucault nota outra herança cartesiana no pensamento moderno. No pensamento clássico, ele afirma, a representação *formal* da comparação trazida por Descartes permite a constituição de uma “ciência da ordem”

---

<sup>11</sup>FITZPATRICK, Peter. *Modernism and the grounds of law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 3-4.

e suas duas estratégias: medição, pela qual uma unidade comum designada permite a atribuição de igualdade e desigualdade às coisas do mundo; e a ordem, pela qual a enumeração das diferenças permite a demarcação de identidades e a elaboração de um quadro/tabela de classificação. De maneira bastante semelhante à forma como o cálculo instituiu a física como a explicação científica das leis universais do movimento, o ordenamento aplica a noção de universalidade no domínio do observável, seja simples ou complexo. Isso foi possível, argumenta Foucault, por causa da criação de uma linguagem que transformou (na mente) a abundância infinita de coisas em um número finito de categorias. Aqui, a razão científica governa por meio da *formalização* (e não da *regulação*), o que resulta de três estratégias distintas: *máthêsis* (“ordenamento de naturezas simples”), taxonomia (“quadro das diferenças visíveis”) e gênese (série sucessiva). Como as outras duas estratégias estão compreendidas pela taxonomia, a “*máthêsis* qualitativa”<sup>12</sup>, ele afirma, o quadro é o “centro do saber nos séculos XVII e XVIII”<sup>13</sup>.

O que faz do quadro uma representação simbólica da determinação externa, uma instância de *necessitas*? Pertencente ao momento da razão universal que Hegel rebaixa a uma “razão morta”<sup>14</sup>, o quadro reconfigura a determinação externa (exterioridade/espacialidade) ao organizar as coisas da natureza (minerais, plantas e animais) em uma rede hierárquica organizada pela igualdade/desigualdade (*máthêsis*), identidade/diferença (taxonomia) e a série de acontecimentos (gênese).

Diferentemente de outros dois arranjos epistemológicos descritos por Foucault, a semelhança (*resemblance*) e a episteme

<sup>12</sup>FOUCAULT, Michel. *The order of things*. Nova Iorque: Vintage Books, 1994. p. 74.

<sup>13</sup>FOUCAULT, 1994, p. 75.

<sup>14</sup>HEGEL, G. F. W. *Phenomenology of spirit*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

moderna, o quadro clássico apreende a “natureza” na fixidez das suas tipologias abstratas (formais). Na cenografia da formalização, a “natureza” permanece no momento da *necessitas*, no qual a razão determina (externamente) tudo o que pode e vai acontecer às coisas. A formulação da diferença que emergiu nesse contexto ontoepistemológico, que incorpora tanto igualdade/desigualdade e identidade/diferença, nortearia as condições de produção do conhecimento da existência humana em duas configurações epistemológicas distintas. Primeiramente, na física clássica, ela apresenta a diferença humana como um efeito do externo ao corpo e ao território, pois está aqui totalmente no estágio de exterioridade, tornando todas as afirmações que eles manifestam ou expressam na essência (interior) do humano e das outras coisas. Já a história natural representa a “natureza” como um conjunto de seres, o qual pode ser distribuído em uma “tabela constante de identidades e de diferenças” por estar dotado de traços tanto mensuráveis quanto classificáveis (externos) e sujeitos a perturbações decorrentes de eventos geológicos.

Começando pela observação, ela faz uso de suas ferramentas de formalização, a “estrutura” e o “caráter”, o que transforma a multiplicidade em algumas poucas noções abstratas – isto é, o saber se dá no ordenamento da “natureza” de acordo com alguns moldes abstratos, quais sejam, forma, número, proporção e situação<sup>15</sup>. “No saber clássico”, Foucault diz, “o conhecimento dos indivíduos empíricos só pode ser adquirido sobre o quadro contínuo, ordenado e universal de todas as diferenças possíveis”<sup>16</sup>. Em suma, a história natural transformou o Universo em um livro, um texto à espera de interpretação – mais uma vez, uma tarefa que apenas a mente instruída seria capaz de realizar. “É de propriedade exclusiva do

---

<sup>15</sup>FOUCAULT, 1994, p. 134.

<sup>16</sup>FOUCAULT, 1994, p. 144.

homem”, afirma Linneaus, “contemplar e raciocinar sobre o grande livro da natureza, a qual gradualmente se revela para ele”. Contudo, embora afirme que esse modo de conhecer a natureza ainda depende do “agenciamento dos sentidos”, Linneaus vê o racional como o único responsável pela interpretação da “natureza”<sup>17</sup>.

A formalização regeu o campo epistemológico clássico mediante a noção de ordem. Nesse contexto, emerge uma noção de diferença que significa (des)igualdade vertical (medição) e horizontal (classificação). Por meio da abstração – possível por causa do uso *a priori* de uma unidade comum de medição ou da delimitação *a posteriori* de uma unidade (um tipo ou espécie) com a identificação de uma característica em comum –, esse ordenamento do mundo vivente (humanos, plantas e animais) gerou um mapeamento formal das coisas existentes sem ter de encontrar uma resposta para a questão de como eles vieram a existir que não fosse a do desejo produtivo de um autor e governante divino. Com o quadro, uma representação simbólica do estágio de exterioridade, a razão científica faz sua primeira incursão nas escritas sobre as condições humanas. Mas essa incursão permanece no nível da observação, descrição e classificação de territórios, corpos e modo de existência, que essas escritas usavam para designar variedades humanas. O que faltava – aquilo que marcaria o surgimento da episteme moderna – era o enfoque na interioridade e temporalidade, o pressuposto ontoepistemológico que produziria o corpo e o território como significantes da mente.

Embora Montesquieu, e Locke antes dele, pudesse se referir ao “selvagem” como o “outro” dos seres racionais regidos pela lei, eles não tinham nenhum outro amparo a não ser os traços visíveis

---

<sup>17</sup>LINNAEUS, C. *Systema naturae*. Holmiæ [Stockholm]: Impensis Direct; Laurentii Salvii, 1758 *apud* EZE, Emmanuel Chukwudi. *Race and the enlightenment*. Cambridge, MA: Blackwell, 1997. p. 11.

que ocupam o quadro da diferença humana. Colocando a questão em outras palavras, além do território e dos diversos modos de existência encontrados entre eles, não havia nada mais a que se pudesse recorrer para dar conta da diferença entre o “selvagem” e o “europeu”. Mas por quê? Basicamente porque a singularidade do racional se fundou na especificidade da sua mente; se essa particularidade mental, a racionalidade, era apenas um efeito do território, poder-se-ia cogitar que a qualquer momento um “outro em relação à Europa” deixaria o seu território “original” e se mudaria para um espaço europeu. Enquanto a classificação do mundo humano dependia unicamente do observável e enquanto o saber continuava ignorando a interioridade (o ser) das coisas, os significantes da diferença racial (traços corporais e geográficos) reconfiguravam a razão universal como violência, a força do ordenamento (exterior), mas não reescreveriam a mente como um efeito da necessidade, como é representada nas leis dos filósofos naturalistas (física clássica) e nas formas da história natural (biologia clássica).

Da história natural, portanto, as ciências do homem e da sociedade desenvolvidas no século XIX herdaram uma abordagem da diferença humana que compreendia modos de ser humano nas unidades abstratas (universais) autorizadas pela formalização. Sem dúvida, a apreensão formal do quadro clássico em relação ao corpo e ao território como significantes da diferença humana continuaria efetiva na episteme moderna, ainda que com o suporte da historicidade, da fenomenologia (o texto no qual o corpo e o território significam existência enquanto efeito da autorrepresentação), da biologia (o texto no qual o corpo significa a existência enquanto efeito da determinação externa) e da sociologia (o texto no qual o território significa existência enquanto efeito da autoderminação coletiva).

### 3 (DI)ANTE DA LEGITIMIDADE

Como essa fundamentação da universalidade na *necessitas*, será que a alegoria epistemológica da razão como violência dá suporte a uma investigação de como a racialidade, um significante sociológico da diferença humana, molda as estruturas e procedimentos jurídicos do presente global? Será que é possível fazer isso sem repetir a própria produção que a racialidade faz do sujeito racial subalterno enquanto o único agente da violência? Por exemplo, a noção de tecnosoma (*somatechnics*) sugere uma abordagem da significância política da diferença racial que se direciona para o “espaço capilar de conexão e circulação entre estruturações macropolíticas de poder e técnicas micropolíticas de subjugação”<sup>18</sup>. Seguindo um caminho paralelo, faço aqui uma leitura da diferença racial e cultural como significantes políticos, momentos de uso do poder na designação dos modos de ser humano – ou seja, na própria formulação da noção de humanidade que agora circula no vocabulário global. Isso é necessário se realmente se deseja que a questão implícita na citação de abertura seja formulada de forma adequada e política; se realmente é a intenção compreender como é possível que aquilo que não deveria acontecer a ninguém, “não [a] um ser humano”, tenha sistematicamente delineado a existência de tantos seres humanos – aqueles cujos corpos significam algo que parece escapar a tudo o que deveria ser compreendido pela noção iluminista de humanidade e os seus descritores ontoepistemológicos, quais sejam, a universalidade e a historicidade.

Nesta seção, desenvolvo o argumento de que a formalização (uma ferramenta e efeito da universalidade científica), o referente

<sup>18</sup>PUGLIESE, Joseph; STRYKER, Susan. The somatechnics of race and whiteness. *Social Semiotics*, Nova Iorque, v. 19, n. 1, p. 3. 2009.

da noção de diferença reconfigurada no arcabouço da racialidade (nos significantes da diferença racial e cultural), produz o sujeito racial subalterno como uma mente que não tem lugar à mesa de tomada de decisão. Isto é, como uma caixa de ferramentas político-simbólicas, a racialidade institui uma posição ético-jurídica que pertence ao estágio da exterioridade, uma posição em que as concepções de universalidade e historicidade do pós-Iluminismo não são capazes de compreender. Com essa abordagem, não estou defendendo que os sujeitos raciais subalternos figuram fora do domínio dos direitos, uma vez que estão mencionados na carta de direitos e nas estruturas e procedimentos da justiça administrativa. Não excluídos totalmente, nem de forma individual nem de forma coletiva, do texto dos direitos, os sujeitos raciais subalternos de hoje, praticamente em todos os lugares, podem reivindicar – e de fato o fazem – o respeito aos seus direitos civis e humanos nos salões da justiça global e nacional. Todavia, como mostrarei adiante, cada um desses direitos cai por terra quando o Estado alega que emprega seus instrumentos até o nível da violência total para fins de autopreservação.

Será que isso significa que, por exemplo, as ocupações das favelas, e os confrontos armados, no Rio de Janeiro constituem uma suspensão *ipso facto* da lei ou uma declaração *ad hoc* do estado de emergência? Possivelmente. Quer a noção de estado de emergência seja ou não adequada para descrever essas ocupações na linguagem jurídica, permanece a questão do seu efeito político-simbólico, ou seja, sua significância ética. Um questionamento sobre legitimidade vem à tona sempre que o Estado coloca em ação seu “poder executivo”, com (ou à beira da) violação dos direitos do cidadão. Pois, argumenta Foucault, “o papel essencial da teoria do Direito [...] é o de fixar a legitimidade do poder” – o que ela faz dissolvendo “o fato da dominação, para fazer que [apareçam] no lugar dessa dominação, que se queria reduzir ou mascarar, duas



coisas: de um lado, os direitos legítimos da soberania, do outro, a obrigação legal da obediência”.<sup>19</sup> Tirar a máscara da dominação, revelando a violência autodefinidora do Estado, acredito, requer mais do que uma crítica da noção de direito porque, como discutirei mais adiante, essas ocupações têm lugar sob a máscara de uma demanda mundial pela expansão dos direitos (civis e humanos). Muito do que faço na análise dessas ocupações é trazer à luz uma modalidade de “coerção disciplinar”, aquela que, de acordo com Foucault, tem sido escondida sob a gramática da legitimidade pela “implantação de um direito público articulado a partir da soberania coletiva”<sup>20</sup>. Enfrentar a questão da legitimidade, creio eu, abre um terreno crítico que, embora similar aos estudos que Foucault faz dos mecanismos de disciplina e biopoder, retoma a centralidade do poder jurídico-político. Destarte, como minha leitura mostra, o mapeamento dos fundamentos das alegações do Estado para a legitimidade da ocupação das favelas coloca em exposição como a racialidade reconfigura os feitos simultâneos do poder disciplinar e do poder jurídico-político, tornando com isso irrelevantes tanto as demandas pelos direitos humanos e civis quanto o reconhecimento dos mesmos.

### 3.1 Com/sem legalidade

Minha discussão de legitimidade enfoca a visão dominante de que a universalidade, como princípio e descritor ontológico, rege o Estado Democrático porque, penso, ela é mais produtiva para tratar da questão de como os direitos humanos e civis de certos seres humanos desaparecem tão imediatamente na decisão do Estado de colocar em ação suas forças de autopreservação

<sup>19</sup>FOUCAULT Michel. *Society must be defended*. Nova Iorque: Picador; Palgrave Macmillan, 2003. p. 26.

<sup>20</sup>FOUCAULT, 2003, p. 37.

nos territórios que ele na realidade deveria proteger. Embora não tenha sido o primeiro, a concepção de universalidade como descritor ontológico moderno apresentada por Max Weber é aquela que mais diretamente responde à questão de como ela compõe os fundamentos éticos do Estado. Exemplificando como a legitimidade tem sido pensada para deslocar o momento de dominação, Weber emprega sua tipologia de motivações para abordar a lei e o Estado, em suas variações modernas, como efeitos de determinantes internas (culturais)<sup>21</sup>. Ao definir a organização política, ele postula que

uma associação de dominação será chamada de ‘política’ se, e na medida em que, sua existência e a validade de suas leis dentro de uma área *territorial* definida forem garantidas por um quadro administrativo através da contínua aplicação e ameaça de força, [mas apenas] será chamada de ‘Estado’ se e à medida que, seu quadro administrativo, reivindicar com sucesso a *monopolização* do uso *legítimo* da força física na imposição de sua autoridade<sup>22</sup>.

Isto é, na condição de figura espacial (territorial), o Estado tem sua existência e continuação dependente do seu domínio ético, qual seja, a sua legitimidade. No caso do Estado moderno, sua autoridade (dominação) reside na “crença na legalidade”, nas ideias de que: a) o “racional referente a fins ou racional referente a valores” fundamenta normas legais; e b) “todo direito” é um “cosmos de regras abstratas” e “a [sua] judicatura é a aplicação

<sup>21</sup>Max Weber define motivação como “uma conexão de sentido que parece ser, para o indivíduo envolvido ou para o observador, o fundamento da sua conduta”. (WEBER, Max. *Economy and society*. Berkeley: University of California Press, 1978. p. 11)

<sup>22</sup>WEBER, 1978, p. 54, grifos do autor.

dessas regras ao caso particular”. Além disso, a ordem impessoal (“o direito”) também compreende “o senhor legal típico”, o “superior” e o membro da associação “só obedece [...] ‘ao direito’”.<sup>23</sup> Em suma, a legalidade – agora um princípio – dá sustentação a alegações de legalidade baseadas em motivações racionais. A autoridade legal, de acordo com Weber, se baseia na visão de que

a judicatura [do direito] é a aplicação dessas regras ao caso particular e [de] que a administração é o cuidado racional de interesses previstos pelas ordens da associação, dentro dos limites das normas jurídicas e segundo princípios indicáveis de forma geral, os quais encontram aprovação ou pelo menos não são desaprovados nas ordens da associação<sup>24</sup>.

O que Weber faz aqui – e posteriormente é retomado por Unger – é reescrever o direito como legalidade, o princípio – o determinante interno das ações, relações, associações sociais – que molda as configurações sociopolíticas modernas e, portanto, os fundamentos para o uso legítimo da violência pelo Estado no escopo de determinado território liberal<sup>25</sup>.

Como poderia o direito posto de Locke, que ele descreve como força externa (objetiva), tornar-se o determinante interno (ainda que formal) da singularidade (política) da Europa Pós-Iluminismo? A resposta exige um entendimento de como a universalidade se transformou no princípio efetivado e expresso nos corpos e territórios da Europa Iluminista – ou, rephraseando,

<sup>23</sup>WEBER, 1978, p. 217-218.

<sup>24</sup>WEBER, 1978, p. 217.

<sup>25</sup>UNGER, Roberto Mangabeira. *Law in modern society*. Nova Iorque: Free Press, 1976. Disponível em: <[www.law.harvard.edu/unger/english/.../lawinmo.pdf](http://www.law.harvard.edu/unger/english/.../lawinmo.pdf)>. Acesso em: 9 maio 2009.

como a *necessitas*, tal qual concebido na universalidade científica e jurídica, como uma força determinante (externa), poderia tornar-se o fundamento interno da ação humana, o regulador da moralidade? Para que isso fosse possível, a razão universal teve de passar por transformações que permitiram uma afirmação da sua regulação soberana que não desse cabo à noção de mente como algo autodeterminado.

É central aqui a concepção da noção do transcendental, como defende Foucault<sup>26</sup>. Essa transformação teve pelo menos dois movimentos. A primeira transformação, a resposta de Immanuel Kant ao desafio de Hume quanto à possibilidade da certeza ou de um conhecimento total, introduziu a noção do transcendental, o que transformou a universalidade em um efeito do sistema mental (racional), qual seja, o entendimento. Ao mapear as condições de possibilidade do conhecimento total, Kant introduziu a noção de razão transcendental (pura/formal) como aquela que mune o conhecimento de ferramentas – intuições e categorias – que compreendem as forças objetivas e necessárias que atuam nos fenômenos, os modos por meio dos quais a extensão das coisas do mundo é acessível ao conhecimento científico<sup>27</sup>. Ao trazer a razão transcendental para a discussão sobre as relações humanas – mais especificamente, a moralidade –, Kant coloca novamente em prática a negação protetora da exterioridade para reinscrever a intimidade da mente e o seu determinante formal (interno). “O imperativo categórico é portanto só um único”, ele afirma, “*age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”<sup>28</sup>.

<sup>26</sup>Cf. FOUCAULT, 1994.

<sup>27</sup>KANT, Immanuel. *Critique of pure reason*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1990.

<sup>28</sup>KANT, Immanuel. *Groundwork of the metaphysic of morals*. Nova Iorque: Harper & Row, 1956. p. 88, grifos do autor.

Embora em sua formulação do direito moral a autodeterminação permaneça como uma dádiva da razão, ela agora vem junto com a carga da transcendentalidade – ou seja, sem qualquer determinante empírico, externo:

Se eu fosse um mero membro do mundo inteligível [Kant reconhece, então], todas as minhas ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura; mas, como mera parte do mundo sensível, elas teriam de ser tomadas como totalmente conformes à lei natural dos apetites e inclinações, por conseguinte à heteronomia da natureza<sup>29</sup>.

Em outras palavras, aqui o sujeito moral deve emergir em autorrelação mediada, na pressuposta identificação da mente racional com seu produtor transcendental (formal). Embora a negação da exterioridade retire a possibilidade de violência (como uma função da heteronomia, sujeição) – sempre ali na relação com o objetivo (externo) de desejo, inclinação etc. –, a determinação kantiana de um sujeito moral (o produtivo gesto simbólico), ou seja, a formalização, por si só, é violenta. A fundamentação da moralidade nos poderes de formalização do conhecimento, segundo Herder, rouba o humano da sua capacidade mais apreciada, qual seja, a autoprodução ou autodesenvolvimento<sup>30</sup>.

Não surpreende que a solução kantiana manteve-se como uma expressão insuficiente da universalidade como orientação moral. Foi necessário resolver a questão da violência – aqui significada como mediação formal (interiorizada) – inerente às expressões científicas da *necessitas*, quais sejam, o cálculo e a formalização.

<sup>29</sup>KANT, 1956, p. 121.

<sup>30</sup>Cf. HERDER, Johann Gottfried von. *Philosophical writings*: Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

A segunda transformação, a rescrita que G. F. W. Hegel faz da razão formal como força vivente (em autodesenvolvimento), transformou a *necessitas* em uma etapa produtiva na trajetória de autorrevelação (autorrepresentação) da consciência humana. Na versão de Hegel, a razão universal se torna uma força transcendental autodeterminada (interior/temporal) que se concretiza nas mentes e territórios europeus pós-iluministas. A escrita da razão transcendental como espírito, a força vivente dotada de capacidade de autoprodução e autoconhecimento, transforma a universalidade – e com ela a autodeterminação (liberdade) – em um descritor ontológico, que significa (porque um efeito) uma conjuntura espacial/temporal, qual seja, o momento de transparência, no qual a revelação da transcendentalidade anuncia o fim da trajetória temporal do espírito. Nesse momento, a autoconsciência, o racional, torna-se o “eu” transparente – pois aqui, no momento da moralidade objetiva, ela toma conhecimento da sua identidade fundamental com o espírito e tudo mais que existe<sup>31</sup>. Ao descrever esse momento, Hegel o caracteriza como aquele em que o bem (“a substância universal da liberdade”) e a consciência (“que é princípio de determinação, mas apenas abstrato”) se convirjam em “saber absoluto”<sup>32</sup>. A moralidade objetiva é

a ideia da liberdade enquanto vivente bem, que na consciência de si tem o seu saber e o seu querer e que, pela ação desta consciência, tem a sua realidade. Tal ação tem o seu fundamento em si e para si, e a sua motora finalidade na existência moral objetiva. É o conceito de liberdade que se tornou mundo real e adquiriu a natureza da consciência de si<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup>Cf. HEGEL, 1977.

<sup>32</sup>HEGEL, 1967, p. 103.

<sup>33</sup>HEGEL, 1967, p. 105.

Tudo (as coisas de necessidade e as coisas de liberdade) se transforma, aqui, em um cenário de superação, a trajetória temporal autorrealizadora do espírito. “[...] a moralidade objetiva é [...] a liberdade, ou a vontade que existe em si e para si, aparece como realidade objetiva, círculo de necessidade, cujos momentos são os poderes morais que regem a vida dos indivíduos...”<sup>34</sup>.

A liberdade e a universalidade (um significante abstrato da moralidade) agora podem ser reconciliadas em sua existência, porque o estágio da exterioridade se tornou nada mais que o *hall* de exposição do espírito. A determinação externa, o efeito da exterioridade/espacialidade negada por Kant ao colocar o direito moral em autorrelação (formal) mediada não é mais uma ameaça porque tudo que é externo à autoconsciência nada mais é que a efetivação de um momento (espacial/temporal) do espírito. Quando interiorizada, a universalidade se torna um princípio e descritor ontológico. O Estado, como Hegel o descreve, torna-se

realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever<sup>35</sup>.

Além disso, a lei (como a Constituição) é singular apenas porque expressa “a natureza e a cultura” da “consciência desse povo”<sup>36</sup> – ou seja, o espírito continua sua jornada, não há nada que possa impedir as leis de um povo de se desenvolverem e se transformarem em expressões de universalidade.

<sup>34</sup>HEGEL, 1967, p. 105.

<sup>35</sup>HEGEL, 1967, p. 155-156.

<sup>36</sup>HEGEL, 1967, p. 179.

Ao abordar “o problema da soberania”, Hegel levanta os pontos que se tornariam centrais nas formulações de Weber, uma vez que tanto o poder quanto a autoridade do Estado e de seus funcionários e agentes individuais se baseiam na universalidade – ou seja,

nem para si nem na vontade particular dos indivíduos têm os diferentes poderes e funções do Estado existência independente e fixa: a sua raiz profunda está na unidade do Estado como ‘eu’ simples deles. São estas as duas condições que constituem a soberania do Estado<sup>37</sup>.

O que protege o Estado da particularidade (subjéctiva) são essas condições infundadas, que não se incorporam à vontade de nenhum governante individual. Sob a égide da historicidade, o modo de transformação do espírito, a universalidade, como um princípio rege a moralidade objectiva por completo apenas porque descreve a totalidade ético-jurídica, configurada pela nação e pelo Estado – no final do século XIX consolidado na entidade política (ético-jurídica) híbrida, qual seja, o Estado-Nação –, o que marca o fim da trajetória do espírito. Ao reescrever a universalidade como um marco do fim da trajetória do espírito, Hegel abre a possibilidade de reformulação de outras versões da universalidade. Ao trazer à luz a razão transcendental pela superação do estágio de exterioridade, o feito de Hegel marca a transformação ontoepistemológica que autorizou a razão científica a se aventurar no terreno sagrado da liberdade.

Ao descrever o contexto de concepção da diferença clássica nos escritos científicos pós-Iluminismo sobre a existência humana<sup>38</sup>,

<sup>37</sup>HEGEL, 1967, p. 179-180.

<sup>38</sup>SILVA, Denise Ferreira da. *Toward a global idea of race*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.



defendo que Hegel, com sua convergência da espacialidade na temporalidade, a superação da exterioridade, abriu a possibilidade de um projeto de conhecimento que abordasse a mente como um objeto dos instrumentos da *necessitas* sem tirar as coisas racionais do estágio de interioridade (liberdade). O que faço é descrever as condições de produção da diferença racial e cultural como significantes da diferença humana (moral e intelectual) nas versões dos projetos antropológicos e sociológicos dos séculos XIX e XX. Mais especificamente, mostro como o arcabouço da racialidade apreende o corpo e o território – no século XIX como formas ou “tipos raciais”, como significantes de duas espécies de mentes fundamentalmente distintas entre si: o “eu” *transparente*, o branco/europeu do pós-Iluminismo, aqueles que efetivam/expressam a realização do Espírito, e o “eu” *sujeitado*, “os outros em relação à Europa”, aqueles cujas mentes efetivaram/expressaram os efeitos da razão produtiva conforme compreendida pelas ferramentas de produção (“leis” e “formas”) do entendimento. Não repetirei todo o argumento aqui, limitando-me a dizer que meu mapeamento da lógica da racialidade mostra como, nos escritos científicos do corpo e do território humano, a autodeterminação continua sendo o atributo exclusivo da mente racional, a qual existe no reino da liberdade, onde a transcendentalidade é efetivada, a saber, onde residem as coisas ético-jurídicas da razão, sujeitos modernos cujos pensamentos, ações e territórios reconfiguram a universalidade.

Meu mapeamento da racialidade revela como esse arcabouço político-simbólico que reconfigura um efeito-poder da *necessitas* (formalização) produz os “outros em relação à Europa” em situação de afetabilidade, sujeitos que não atuam na moralidade objetiva. Nele, os outros em relação à Europa habitam sozinhos os domínios da *necessitas*, completamente sujeitos ao poder limitador/regulador que produz e determina as partes e movimentos dos seus corpos, assim respondendo pela qualidade inferior de suas mentes,

o que é significado nos modos de existência que se desenvolvem em seus territórios. Não obstante isso, como o autodeterminado não pode ser assim se ele emerge em uma relação – e os sistemas de conhecimento sociológico não podem outra coisa se não gerar tipos, categorias, itens que necessariamente se relacionam uns com os outros como instâncias do *nomos* produtivo (a forma da *necessitas* quando suplantada pelo espírito) –, as ferramentas da racialidade produzem os outros em relação à Europa como sempre já desaparecendo, seja pela fraqueza de suas mentes afetáveis, seja quando do confronto com o “poder ativo” do “eu” transparente. Em outras palavras, a racialidade produz tanto o sujeito da moralidade objetiva, que é protegido nos salões da lei e pelas forças do Estado, quanto os sujeitos da *necessitas*, os sujeitos raciais subalternos cujos corpos e territórios, o presente global, se tornam lugares onde o Estado faz uso da sua força de autopreservação.

### 3.2 A vez da segurança

Toda pessoa que viveu nas áreas economicamente desfavorecidas da cidade do Rio de Janeiro (as favelas e projetos habitacionais), nas décadas de 1960 e de 1970, cresceu em espaços onde as forças de aplicação da lei – as polícias civil e militar do Estado do Rio de Janeiro – tinham uma presença mais sistemática do que os aparatos biopolíticos do Estado. Como a resistência armada à ditadura militar se formava principalmente entre a classe média instruída do país, nenhum de nós jamais imaginou que as forças de autopreservação do Estado (Exército, Marinha ou Aeronáutica) seriam empregadas em nossos bairros, nem mesmo em um estado de emergência. Bem, até recentemente, para falar a verdade. Nos últimos poucos anos, o Exército brasileiro tem sido, em diversas ocasiões, chamado a atuar como agente da aplicação da lei. No início de 2006, isso aconteceu porque, em

algum momento no começo de março ou no final de fevereiro, foram roubadas armas de um quartel do Exército no Rio de Janeiro. Poucos dias depois, sem uma declaração de emergência, o Exército foi empregado na cidade – cerca de 1.600 tropas ocuparam dez favelas no Rio de Janeiro. Após menos de duas semanas, as tropas federais se retiraram da cidade, com as armas que haviam sido roubadas, deixando pelo menos um morto, denegrido publicamente na imprensa nacional, mas sem qualquer apelo público da esquerda para uma resposta revolucionária ou da esquerda ou da direita para a retomada do Estado de Direito<sup>39</sup>.

Sob que autoridade poderiam as forças de autopreservação do Estado “legitimamente” ser empregadas nas fronteiras nacionais sem uma suspensão oficial do Estado de Direito, uma declaração pública de estado de emergência? Quer uma “sociedade global” (cosmopolita ou fragmentada) ou um novo império seja o que descreve a presente configuração global, não resta dúvidas de que, nos últimos vinte anos aproximadamente, os Estados têm se ocupado com a formação de um programa jurídico-econômico neoliberal que regule a todos. As diretrizes desse “contrato global”, ou mandato global, encontradas nos acordos que estabelecem os organismos multilaterais (como a Apec, o Mercosul ou a União Europeia) têm instituído o mercado livre global: reformas econômicas (desregulamentação, eliminação de barreiras ao comércio e estímulo ao investimento privado); democracia inclusiva (medidas que ampliam os direitos dos cidadão por meio de mecanismos que promovem a inclusão da mulher, das pessoas de cor e dos grupos socialmente excluídos e que também protegem os direitos humanos); e estruturas de segurança (como

<sup>39</sup> A maioria dos jornais brasileiros cobriu o episódio. Cf., por exemplo, a cobertura coberta feita pela *Folha de S. Paulo*. (Exército ocupa morros após roubo no Rio. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 2006. Disponível em: <[www.folha.uol.com.br/folha/especial/2006/exercitonorio](http://www.folha.uol.com.br/folha/especial/2006/exercitonorio)>. Acesso em: 9 maio 2009)

o Plano Colômbia e a Iniciativa Merida, que inclui ajuda militar – financeira, de pessoal, de armas e de inteligência)<sup>40</sup>.

As contradições do capitalismo neoliberal são tanto mais ardilosas quanto mais complexas do que o materialismo histórico clássico poderia imaginar. Por exemplo, quando se olha isoladamente, é impossível imaginar como a juventude negra trabalhadora no Brasil poderia se beneficiar de uma democracia inclusiva (como as políticas de ação afirmativa) se as reformas econômicas não tivessem criado uma situação de trabalho precário (“flexível”, subemprego, desemprego) para seus pais. Além disso, os mesmos ativistas e intelectuais que atacam as reformas econômicas também celebram as medidas de democracia inclusiva, como o reconhecimento dos direitos à terra entre os povos indígenas, a criação de meios institucionais para superar o

---

<sup>40</sup>O acordo mais recente é a parceria para a Segurança e Seguridade, no âmbito do NAFTA 2008 – parceria consolidada pela Iniciativa Merida: “O Acordo hoje disponibiliza US\$ 197 milhões dos US\$ 400 milhões que o Congresso Norte-Americano aprovou para fundos suplementares no ano de 2008. Mais de US\$ 136 milhões já estão sendo utilizados na luta contra o crime através de cooperação militar e contas do Fundo de Apoio Econômico, que também faz parte da Iniciativa Merida. O restante dos US\$ 400 milhões consiste em US\$ 43 milhões, que o Congresso Norte-Americano liberará depois que nós [mexicanos] tivermos cumprido os requisitos de elaboração de relatórios internos, e US\$ 24 milhões para desenvolvimento e administração da iniciativa. . Esses US\$ 400 milhões da conta de despesas suplementar FY2008 representa a primeira parcela do montante de US\$ 1,4 bilhão em apoio que os EUA se comprometeram a fornecer ao longo dos próximos três anos” (CARLSEN, Laura. *Extending NAFTA's reach*. 2007. Disponível em: <<http://americas.irc-online.org/am/4497>>. Acesso em: 25 abr. 2009). De acordo com o Embaixador do México nos Estados Unidos, isso mostra como, “juntos, os governos dos EUA e do México continuarão lutando contra o flagelo das drogas e do narcotráfico, mas para termos êxito precisaremos do apoio dos povos de ambos os países. Estou confiante de que, juntos, conseguiremos, com êxito, trazer maior segurança e prosperidade para as nossas nações”. (REMARKS by United States ambassador to Mexico Antonio O. Garza at the signing of the *Letter of agreement on the merida initiative*: as prepared. 2008. Disponível em: <[www.usembassy-mexico.gov/eng/Ambassador/eA081203Jointdeclaration.html](http://www.usembassy-mexico.gov/eng/Ambassador/eA081203Jointdeclaration.html)>. Acesso em: 5 maio 2009)

efeito da subjugação de um gênero pelo outro e o reconhecimento dos direitos das crianças. Mais importante ainda: como as reformas econômicas têm recebido mais atenção acadêmica e da mídia, tem-se ignorado boa parte da reformulação do Estado que tem acontecido sob o mandato global. A forma como o mandato global funciona na condição de uma nova configuração do cenário político global apenas fica evidente, creio, quando se olha simultaneamente para a interseção dos três momentos. Infelizmente, o espaço disponível não é suficiente para o desenvolvimento dessa linha de argumentação no âmbito deste artigo. Restrinjo-me aqui apenas a dizer que essa interseção aponta diretamente para o fato de que, na América Latina, no Caribe e em outros países, tem crescido exponencialmente o número de jovens do sexo masculino e do sexo feminino nos domínios do narcotráfico ao longo dos últimos vinte anos.

Talvez a dimensão menos exposta do programa neoliberal seja o fato de que, embora o Estado em todo o mundo venha drasticamente reduzindo sua presença na economia, a configuração da estrutura jurídica do livre comércio também tem incluído medidas que permitem que ele desempenhe um grande papel na aplicação da lei. Por quase oito anos, as estruturas e procedimentos de segurança nacional se tornaram um fato inevitável nos Estados Unidos. Construído sob a alegação de que era necessário para a proteção contra ameaças externas, esse enorme sistema – o qual é um bom exemplo de como o Estado não tem diminuído sob o mandato global – recentemente desviou seus alvos do fantasma do “terrorismo” para a onipresença de “imigrantes ilegais”, os quais ele procura ao longo das fronteiras do país, em áreas rurais e tanto em cidades pequenas como em cidades grandes. Nessa onda de segurança, o governo brasileiro começou a construir, também, um sistema de “segurança nacional” próprio com o lançamento do Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania, o

Pronasci, que inclui 94 projetos a serem geridos em parcerias formadas pelos governos federal, estadual e municipal com as comunidades economicamente desfavorecidas. De acordo com o Ministro da Justiça, o programa “marca uma iniciativa inédita no enfrentamento à criminalidade no país. O projeto articula políticas de segurança com ações sociais; prioriza a prevenção e busca atingir as causas que levam à violência, sem abrir mão das estratégias de ordenamento social e segurança pública”. No sítio eletrônico, os destaques (provavelmente aquilo que o Ministério da Justiça acha mais atraente para o público) do projeto incluem duas ações sociais: “Mães da Paz”, introduzido para treinar mulheres a instruir suas comunidades acerca dos males da violência, e o “Protejo” (Projeto de Proteção dos Jovens em Território Vulnerável), que enfoca “a formação da cidadania desses jovens por meio de atividades culturais, esportivas e educacionais”. A maioria das iniciativas supramencionadas, o que inclui a Força Nacional de Segurança Pública, um esquadrão de elite criado em 2004, está direcionada para a formação e proteção de policiais e outros agentes de aplicação da lei<sup>41</sup>.

O que *justifica* essa fusão de forças de aplicação da lei (policciamento no nível do Estado) e de autopreservação (segurança nacional)? Ao comentar sobre as ações dos traficantes de drogas em janeiro de 2007, o então presidente do Brasil, Luís Inácio (Lula) da Silva, fez referência ao clichê do “inimigo comum” para justificar essa reconfiguração das forças do país: “[Isso] não pode ser tratado como crime comum. Isso é terrorismo e tem que ser tratado com

---

<sup>41</sup>Cf. BRASIL Ministério da Justiça. *Projetos*. Disponível em: <<http://portal.mj.gov.br/main.asp?View=%7B3FD1029C-C70B-4394-A81E-A52F2E42E259%7D&BrowserType=NN&LangID=pt-br&params=itemID%3D%7BFA34A8C4%2DA1F1%2D4C2B%2DBECE%2DDF60C7C0A2AC%7D%3B&UIPartUID=%7B2868BA3C%2D1C72%2D4347%2DBE11%2DA26F70F4CB26%7D>>. Acesso em: 30 abr. 2009.

política forte e a mão forte do Estado brasileiro”. Como é que as ações por si sós, a matança dos moradores das favelas por traficantes de drogas, autoriza a eliminação da distinção entre “crime” e “terrorismo” – uma distinção que se mantém porque este geralmente tem sido circunscrito aos ataques que miram o Estado? Embora o então presidente Lula não tenha achado necessário dar maiores informações para especificar como foi violada a distinção entre “crime” e “terrorismo”, ele menciona duas explicações sociológicas para o crime ao descrever o que ele chama de “ações terroristas”:

Se dentro da família houver desagregação, se pai e mãe não se entenderem, tudo ficará difícil [...]. A violência é resultado de erros históricos acumulados de toda a sociedade, que precisa também assumir a responsabilidade de ajudar os estados, os municípios e o governo federal a encontrar uma solução definitiva<sup>42</sup>.

A solução que Lula apresentou em seu discurso foi a criação de uma Força de Segurança Nacional, uma força policial federal, cuja função seria ajudar a polícia do Estado do Rio de Janeiro. Mas por quê? “Porque”, disse o presidente, “temos que garantir o direito de homens livres e honestos saírem de casa de manhã e voltarem à tarde com o sustento de suas famílias. Não podemos permitir a inquietação dentro de casa, a inquietação dentro de cada estado. Isso não é tarefa de um homem e de um partido, é de toda uma nação”<sup>43</sup>. O que ele está concebendo é o mandato moral do povo e a responsabilidade do Estado em proteger “homens livres e honestos” da violência dos criminosos ligados ao mundo

<sup>42</sup>LEIA a íntegra do segundo discurso de posse de Lula. *BBS Brasil.com*. 2007. Disponível em: <[http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/01/070101\\_luladiscorso2\\_ac.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/01/070101_luladiscorso2_ac.shtml)>. Acesso em: 20 abr. 2009.

<sup>43</sup>LULA: onda de violência no Rio não é crime comum, é terrorismo. *O Globo*, 1º jan. 2007. Acesso em: 12 dez. 2008.

das drogas, o que ele atribui, como se fosse um bom sociólogo, à “desagregação da família”. O problema, no entanto, está em como essa diferença entre “homens livres e honestos” e os “marginais” já justifica diretamente a existência e o emprego das forças de aplicação da lei – cuja tarefa é proteger os cidadãos uns dos outros.

O que, então, explica o excesso, a criação de um braço adicional – a Força de Segurança Nacional – quando bastaria aumentar o número de policiais para aplicação da lei? Esse excesso, acredito – o emprego das forças de autopreservação do Estado nas favelas – já está pré-configurado na versão sociológica da racialidade, a qual produz as favelas – ou qualquer outra comunidade, bairro ou país que seja – como territórios sujeitados (patológicos), como regiões morais regidas pela *necessitas*. O mesmo campo de estudos que nos dá as estatísticas dos crimes, geralmente utilizadas em discursos para aumento da presença (jurídica ou biopolítica) do Estado, também nos tem trazido uma abordagem da subjugação que inscreve a diferença cultural (moral) como uma expressão e produtora dos “males sociais” ou “deslocamentos sociais” (“crimes”, “lares chefiados por mulheres”, “famílias instáveis”, “drogas”, “dependência de ajuda do Estado”, etc.) encontrados nesses territórios. Utilizando o “Bigger Thomas”, de Richard Wright, para descrever o sujeito social “associal”, Gunnar Myrdal descobriu como é “vagar pelas ruas desempregado, ficar pelos cantos ou rir, jogar e lutar nos bares e casas de bilhar espalhados nas favelas da população negra das cidades norte-americanas” e mostrou “uma despreocupação generalizada com a sua própria segurança pessoal e pobreza, o que traz às pessoas a sensação de que a indiferença, a associalidade e o medo chegaram ao seu ponto máximo”<sup>44</sup>. Dos estudos sociológicos de meados da década de 1940, passando pela trilogia neoliberal de William Julius Wilson<sup>45</sup>, até chegar aos

---

<sup>44</sup>MYRDAL, Gunnar. *An american dilemma*. Nova Iorque: Pantheon, 1944. v. 1, p. 763.



tratados mais recentes sobre criminologia e atividade de “gangues”, essa figura “marginal” tem sido sistematicamente escrita como um produto das condições sociais encontradas nos locais habitados, como afirma Kenneth Clark, pelas “patologias da comunidade dos guetos [que] se perpetuam através da acumulação de feiura, deterioração e isolamento e reforçam o sentimento de inutilidade do negro”<sup>46</sup>. Ele diz ainda:

Não é só a patologia do gueto que se autoperpetua, mas também uma espécie de patologia que vai se reproduzindo e produzindo outra. A criança nascida no gueto tem maior probabilidade de entrar em um mundo de lares destruídos e de ilegitimidade; e essa instabilidade familiar e social leva à delinquência, ao vício das drogas e à violência criminosa. Nem a instabilidade nem o crime podem ser controlados pela vigilância policial ou pela confiança nas ditas forças preventivas de punição legal, pois os crimes individuais devem ser compreendidos mais como *sintomas de uma doença contagiosa na própria comunidade* do que o resultado de criminalidade inerente ou violência deliberada<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup>Refiro-me aqui aos livros de Wilson (1978, 1987 e 1997), que têm moldado boa parte do discurso racial neoconservador e da política racial dos Estados Unidos nos últimos 25 anos aproximadamente.

<sup>46</sup>Cf. CLARK, Kenneth B. *Dark ghetto*. Nova Iorque: Harper Torchbooks, 1965. p. 12.

<sup>47</sup>CLARK, 1965, p. 81, grifo nosso. A descrição de Clark é apenas um exemplo da produção sociológica da racialidade em meados do século XX, no qual a diferença cultural se torna o marcador privilegiado da diferença humana. “Ele afirma que a literatura sociológica sobre o gueto produzida nas décadas de 1960 e 1970 “não apenas funde comportamento com cultura, mas também, quando os cientistas exploram formas culturais ‘expressivas’ ou aquilo que tem sido chamado de ‘cultura popular’ (como a linguagem, a música e o estilo), a maioria o reduz a expressões de patologia, comportamento compensatório ou ‘mecanismos de enfrentamento’ (*coping mechanisms*) criativo para lidar com o racismo e a pobreza”. Esse argumento tampouco desaparece da literatura sociológica”. (KELLEY, Robin. *Yo mama’s disfunkcional*. Boston: Beacon Press, 1997. p. 16-17)

Meu argumento, neste ponto, é que a justificaco para o uso das foras de autoproteco j se encontra na verdade sociológica do ex-presidente Lula, a qual representa as regiões urbanas economicamente desfavorecidas da populao negra e parda (*i.e.*, as favelas do Rio) como territórios sujeitados, regiões políticas (tico-jurídicas) com/sem lei. Como elas sempre j so construídas como zonas nativas da violência,  l onde o Estado deve necessariamente mostrar a sua face de autopreservao. Portanto, a (in)distino do ex-presidente Lula entre “crime” e “terror”  suplantada por como a racialidade sempre j coloca como (in)significante a distino entre “homens livres e honestos” e “criminosos/terroristas”. Como estes existem na (in)diferena moral, a racialidade inscreve nesses territórios qualquer um, todo mundo, qualquer *pessoa*, a entidade (tico-jurídica) que ali se encontra no configura o sujeito da moralidade objetiva, as *pessoas* autodeterminadas que a lei e o Estado protegem; ante essas estruturas, esses sujeitos raciais subalternos no so ninguém, so no seres.

### 3.3 Bandeiras pretas, caveiras brancas

Abril 2008. Meus pais e eu estvamos acompanhando pela televiso e pelos jornais os desdobramentos de uma ocupao da favela Cruzeiro, que j durava uma semana, quando surgiram notícias sobre um confronto em outro bairro, a Cidade de Deus. Um jornal de grande circulao noticiou que dez traficantes foram mortos durante a ao, incluindo o líder. “Além deles [os traficantes]”, fomos informados pelo noticirio na TV de que “uma dona de casa de 70 anos morreu vítima de bala perdida. Duas outras pessoas foram feridas. Polciais apreenderam três fuzis, duas granadas, 2,5 quilos de cocaína e duas motocicletas roubadas”. A senhora de 70 anos e duas outras idosas (que ficaram feridas) estavam voltando do supermercado quando foram pegas

pelo fogo cruzado. “Para evitar que os moradores [... fizessem] manifestações”, a notícia dizia, o comandante da 2ª CPA, coronel Paulo Cesar Lopes, disse que “toda a região [permaneceria] patrulhada por policiais”<sup>48</sup>. A notícia também fez menção às armas (incluindo fotos) e destacou o fato de que algumas delas eram “normalmente utilizadas pelas forças armadas e pelas forças especiais da polícia militar”. O jornal também incluiu duas notas sobre o líder dos traficantes que foi morto – uma mencionava a sua amizade com os líderes de outras favelas e comentava sobre o fato de que “tinha uma boa relação com a comunidade e evitava participação em confrontos com a polícia”; a outra era sobre a filha de 11 anos desse traficante, que foi morta após ter sido atingida por uma bala perdida durante um conflito entre a polícia e os traficantes na Vila Cruzeiro no mês anterior. Além da garota, ficamos sabendo que mais cinco pessoas, “entre elas duas crianças que brincavam com ela”, foram mortas durante a operação.

Localizada em uma parte da Cidade do Rio de Janeiro que os moradores locais chamam de “A Faixa de Gaza”, a Vila Cruzeiro foi ocupada por diversas vezes nos últimos anos. No começo da operação de abril de 2008, o comandante, Coronel Marcus Jardim, disse à imprensa que a ocupação tinha por objetivo garantir que o Estado pudesse exercer suas tarefas biopolíticas de serviços de saúde pública. “O primeiro objetivo da operação”, disse, “era atender a algumas pessoas que reclamaram da dificuldade de saírem de suas residências por barreiras e obstáculos físicos impostos pelo tráfico”. Quando questionado sobre o número de mortes, disse: “A PM é o melhor remédio contra dengue. Não fica um mosquito em pé”, e afirmou: “A PM está aí para proteger.

---

<sup>48</sup>COSTA, Ana Cláudia. Cerca de 150 policiais militares fazem operação contra o tráfico na Cidade de Deus. *Globo Online*, 25 abr. 2008. Disponível em: <<http://extra.globo.com/noticias/rio/cerca-de-150-policiais-militares-fazem-operacao-contra-traffic-na-cidade-de-deus-500883.html>>. Acesso em: 20 fev. 2009.

Se nove pessoas foram mortas, é porque foi uma batalha difícil e sangrenta. Precisamos responder na mesma proporção que os criminosos. A ação é legal, legítima e a corporação tem de agir de acordo com os interesses da sociedade”<sup>49</sup>. Uma semana depois, os policiais membros do esquadrão de elite conhecido como Bope (Batalhão de Operações Especiais) “[hastearam] uma bandeira preta com a imagem de uma caveira”, símbolo do esquadrão, no topo do morro [onde a favela está situada]. “Os policiais disseram que estavam comemorando a expulsão dos traficantes ... [também disseram que] é comum hastear bandeiras” – de acordo com um tenente citado pelo jornal, ela “é o símbolo da ocupação plena do BOPE”. Um dia depois, “cerca de 100 membros do esquadrão de elite continuavam no topo do morro. Eles ocupavam as estações de polícia local”. A bandeira preta foi depois “colocada na frente da estação [de polícia]”<sup>50</sup>.

Se a polícia interveio para proteger o acesso à “cidadania” e aos serviços de saúde pública pelos moradores da Vila Cruzeiro, por que então que a coreografia da ocupação incluiu apenas significantes visuais e verbais da morte? Parece-me que o objetivo dessas ações é uma reapropriação simbólica do território, mas não necessariamente o retorno de seus habitantes à região protegida da legalidade. Que donas de casas de 70 anos e garotinhas – e muitos outros atingidos por balas perdidas ou moradores desarmados da

---

<sup>49</sup>COSTA, Ana Cláudia. Policiais voltam a trocar tiros com traficantes na Vila Cruzeiro. *Globo Online*, 16 abr. 2008. Disponível em: <<http://extra.globo.com/noticias/rio/policiais-voltam-trocar-tiros-com-trafficantes-na-vila-cruzeiro-495949.html>>. Acesso em: 20 fev. 2009; ONGs criticam coronel que chamou a polícia de ‘inseticida social’. *Globo Online*, 16 abr. 2008. Disponível em: <<http://www.bengochea.com.br/detnotic.php?idc=1983>>. Acesso em: 20 fev. 2009;

<sup>50</sup>COELHO, Camilo. Bope hasteia bandeira na Vila Cruzeiro. *Globo Online*, 21 abr. 2008. Disponível em: <<http://extra.globo.com/noticias/rio/bope-hasteia-bandeira-na-vila-cruzeiro-498535.html>>. Acesso em: 20 fev. 2009.

favela que levavam tiro da polícia – sejam mortas é *justificável* quando a morte ocorre nos territórios onde “os homens livres e honestos e suas famílias”, de um lado, e os “criminosos e suas famílias”, de outro, existem na (in)diferença. São mortes desafortunadas, mas necessárias porque são causadas pelo emprego legítimo que o Estado faz de suas forças de autopreservação em uma tentativa de reapropriar simbolicamente o território da morte – daí a bandeira preta com uma caveira branca bem proeminente exibida nos aparatos de ocupação, incluindo o “caveirão”, o carro blindado cuja aproximação esvazia as ruas das favelas.

O governador do Estado do Rio de Janeiro, Sérgio Cabral, ao ser indagado sobre a morte de “homens trabalhadores” durante a ocupação de outra favela, declarou que a autoridade do Estado considera legítimos esses usos da violência total:

[...] não havia uma operação policial há três anos e meio desse tipo, com 350 policiais. Marginais estavam indo para a pista sem aquele temor de ir apenas na madrugada. Iam de dia, parando os carros, com fuzil, mandando parar, matando as pessoas. O Estado não pode aceitar isso. Essa é uma questão que não é ideológica. Não adianta me chamar de truculento<sup>51</sup>.

O que o governador Cabral sugere aqui é que, nessas ocupações, o Estado intervém não para proteger seus cidadãos, mas para se preservar, reafirmar seu direito exclusivo de recorrer à morte nesses territórios. O fato de que essa (in)diferença reconfigura uma diferença moral (cultural) insolúvel, porque é um efeito da *necessitas*, significada nos corpos e territórios da

<sup>51</sup>FREIRE, Aluizio. Cabral defende aborto como forma de combate à violência no país. *GI*, 24 out. 2007. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Politica/0,,MUL155710-5601,00-CABRAL+DEFENDE+ABORTO+CONTRA+VIOLENCIA+NO+RIO+DE+JANEIRO.html>>. Acesso em: 15 fev. 2009.

população negra, é exemplificado na defesa do aborto legal feita pelo próprio governador Cabral alguns meses antes:

A questão da interrupção da gravidez tem tudo a ver com a violência pública. [...] Você pega o número de filhos por mãe na Lagoa Rodrigo de Freitas, Tijuca, Méier e Copacabana, é padrão sueco. Agora, pega na Rocinha. É padrão Zâmbia, Gabão. Isso é uma fábrica de produzir marginal<sup>52</sup>.

Não é de admirar que, quando o esquadrão de elite das forças da polícia militar do Estado ocupam essa “fábrica de produzir marginal”, a morte (o referente da *Necessitas*, a deusa romana do destino; Ananke na mitologia grega) significa reapropriação do lugar onde a bandeira preta e sua caveira proeminente significam o(s) fim(ns) da ação do Estado.

O ponto para o qual chamo atenção aqui é que a caveira, um significante da morte, não pode apenas significar o direito de matar das forças mortíferas do Estado. O simples fato de matar uma única pessoa que seja significa uma reapropriação desses territórios. Ou seja, nesses territórios, o direito de matar do Estado está já sempre legitimado. Não porque ele é liberado para a proteção da vida dos moradores das favelas, mas sim porque o Estado atua para proteger a si mesmo.

Durante as disputas territoriais entre o Estado e os traficantes de drogas, os direitos (civis, humanos, sociais) dos moradores são imediatamente suspensos – a administração da justiça cede à aplicação da lei –, pois a lei, como força de proteção, não atende

---

<sup>52</sup>FREIRE, 2007; e GOVERNADOR de Rio de Janeiro promove legalizar el aborto... para disminuir criminales. *Aciprensa*, 26 out. 2007. Disponível em: <<http://www.aciprensa.com/noticias/gobernador-de-rio-de-janeiro-promueve-legalizar-el-aborto-para-disminuir-criminales/#.U6NrQ03jg5s>>. Acesso em: 15 fev. 2009.

aos moradores da Cidade de Deus, da Vila Cruzeiro e de tantas outras favelas. No fogo cruzado entre a polícia, o Exército e os traficantes de drogas, esses direitos se colocam em uma posição que a teoria política ainda terá de levar em consideração. Dessa posição, daquela que contempla o horizonte da morte, é impossível distinguir entre a aplicação da lei da polícia e as ações de violação da lei dos traficantes de drogas. Essa (in)diferença reconfigura o modo singular como, no presente global, o Estado desempenha seu papel de subjugação racial. Por essa razão, acredito, os corpos mortos dos adolescentes negros e pardos contam não como baixas de guerras humanas, destravadas porque o Estado precisa trazer os moradores desses espaços de volta para a comunidade ética. Nesse território *sujeitado*, o Estado atua na (in)diferença; pois os moradores das favelas são ninguém, tendo em vista que a existência deles acontece ante (de frente à) moralidade objetiva, do território ético-jurídico, das estruturas e procedimentos de aplicação da lei que são criados para proteger.

A designação desse modo de operação da violência racial do Estado a distingue de momentos de uso dos braços violentos do Estado, os quais ou necessitam de mecanismos de administração da justiça, ou demandam que o Estado, mediante a indicação dos inimigos, justifique por que esses mecanismos são desnecessários. A assinalação dos inimigos, nesses casos, se torna desnecessária porque, nesses territórios ocupados, a racialidade institui uma (in)diferença entre as tarefas de proteção e de autopreservação do Estado, o que põe por terra o momento da administração da justiça na/para a aplicação da lei, sendo o recurso ao direito à autopreservação (exemplificado acima pelas declarações do ex-presidente Lula e do governador Cabral) capaz de anular demandas por condenação ética e reparação legal.

## 4 NOTAS RUMO A UM PROGRAMA CRÍTICO

Do ponto de vista jurídico, o “matar na hora” no que diz respeito aos moradores da favela – independentemente de estarem ou não envolvidos no tráfico de drogas – pode ser interpretado como uma instância do *jus necessitatis* (direito de necessidade) concebido por Kant – direito que se aplica a um ato subjetivamente determinado, do tipo que está completamente além da condenação (inculpável), mas que “apenas é para ser julgado como isento de pena (impunível)”<sup>53</sup>. Estamos acostumados com o *jus necessitatis* nos casos criminosos em que a autopreservação (autodefesa) é utilizada para justificar a morte de uma pessoa – como no caso dos policiais que foram absolvidos no julgamento do assassinato de Amadou Diallo<sup>54</sup>. Meu argumento na análise ora exposta, contudo, é que a *justificativa*, como no caso dessas ocupações dos territórios da população negra e parda economicamente desfavorecida do Rio de Janeiro, precede o uso das forças mortíferas do Estado. Isso não é, todavia, porque o Estado agora adquiriu algum tipo de dimensão subjetiva, mas porque a autopreservação (enquanto dever e direito) já está expressa nos escritos da soberania moderna. Nem um inimigo preexiste nem um inimigo indicado, penso eu, *justifica* o uso da violência racial, pois ela, como aqui definida, refere-se ao total regresso à *necessitas*; a (in)diferença que justifica essas ocupações não é nem um pressuposto (divino) nem o efeito que segue o fato “desumanização”. Essa (in)diferença, que marca uma posição ética, está sempre já significada nos corpos e territórios do sujeito racial subalterno que os instrumentos sociológicos da verdade racial inscreve como expressões e produtoras de sujeitos

---

<sup>53</sup>KANT, Immanuel. *The philosophy of law*. Union, NJ: The Lawbook Exchange, 2002. p. 52.

<sup>54</sup>SILVA, Denise Ferreira da. *Notes towards the end of time*. Londres: Living Commons, 2014.



sujeitados, aqueles seres humanos cuja singularidade/diferença as ferramentas formais (externas/espaciais) do conhecimento racial produzem como sujeitos de *necessitas* (determinação externa), e não de vida (autodeterminação).

Por essa razão, não creio que a rescrita de biopoder feita por Giorgio Agamben seja uma diretriz apropriada para a análise dos mecanismos da subjugação racial que estão em jogo no presente global. Embora sua formulação de biopoder retome o “problema da soberania” sem reinscrever a interioridade por meio de uma reconcepção da legitimidade, sua recuperação do Estado como lócus absoluto do poder, com o retorno da violência total aos escritos sobre a política, nega (expõe e rejeita) a exterioridade com um golpe duplo. De um lado, Agamben retorna a soberania à relação com o corpo nu do sujeito, pois “a vida nua, isto é, a vida *matável e insacrificável*” não faz mais do que demarcar as próprias fronteiras da *polis* (um espaço ético-jurídico), onde a soberania emerge como autoridade absoluta<sup>55</sup>.

Relembrando a descrição de punição real apresentada por Foucault, junto com o imaginário da “vida nua” no campo de concentração nazista, ele desassocia sua formulação de poder do mapeamento que Foucault faz dos mecanismos de regulação produtiva por meio dos quais a razão universal rege e produz corpos (individuais e sociais). Em contrapartida, ele converge o político com o social (o espaço político do Estado-Nação), no qual o soberano exerce sua autoridade legítima (legal e moral). Não obstante isso, quando Agamben rejeita o par amigo/inimigo, que situa o político na relação entre soberanos (Estados modernos), ele traz o político de volta da exterioridade, o qual o social ameaça significar reinscrevendo-o no plano potência. Por apontar uma

<sup>55</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. Califórnia: Stanford University Press, 1995. p. 8.

exclusão de autoprodução, a vida nua não se refere ao lado externo da lei, mas a quando ela opera em sua suspensão: “Soberano”, explica Agamben, “é aquele ato que se realiza retirando a própria potência de não ser, deixando-se ser, doando-se a si”<sup>56</sup>. A autodeterminação e a autopreservação, o atributo característico do soberano e do dever maior, são empregadas, mas não protegidas na potência, como autorrelação, o que ocorre entre o soberano que está e não está lá – no que ele chama de “zona de indiscernibilidade”. Para Agamben, o bando, o tipo de relação que a exceção significa, “é a pura forma do referir-se a alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato”<sup>57</sup>.

Mesmo que eu admita que as ocupações das favelas do Rio de Janeiro podem ser lidas como declarações *ad hoc* do estado de exceção, a principal diferença entre a vida nua de Agamben e minha leitura de violência racial, acredito, está em como ele escreve o bando como um ato de desumanização, a extirpação da proteção legal e moral (o “bando”), aquilo que produz a vida nua, o corpo nu ante o qual a soberania aparece como violência nua (total). A começar pela concepção de corpo, interpreto o corpo humano como inscrito no arcabouço da razão científica, os instrumentos da violência produtiva, sempre já compreendido pelas ferramentas da racialidade, ou seja, significantes sociológicos da diferença humana (racial e cultural). Agamben, por sua vez, utiliza o corpo para significar vida (enquanto *zoé* ou “o simples fato de viver comum a todos os seres vivos”<sup>58</sup>).

Se é verdade que a lei necessita, para a sua vigência, de um corpo, se é possível falar, neste sentido, do ‘desejo da

---

<sup>56</sup>AGAMBEN, 1995, p. 46.

<sup>57</sup>AGAMBEN, 1995, p. 29.

<sup>58</sup>AGAMBEN, 1995, p. 1.

lei de ter um corpo’, a democracia responde ao seu desejo obrigando a lei a tomar sob seus cuidados este corpo<sup>59</sup>.

Isto é, a decisão política que distingue o biopoder, ele afirma, refere-se ao “valor ou (sobre o desvalor) da vida como tal” – ou seja, uma vida nua sem lei e cultura. Essa diferença é explícita em sua análise do Holocausto, em sua interpretação da decisão de Hitler quanto ao desvalor dos judeus, homossexuais e outros. Embora Agamben reconheça que o conhecimento racial (ciência do homem do século XIX) muniu o regime nazista de formulações que permitiram que “a tutela da vida [coincidisse] com a luta contra o inimigo”<sup>60</sup>, ele defende que o racismo como uma ideologia política marca o “o paradoxo da biopolítica nazista e a necessidade, à qual esta se encontra presa, de submeter a vida mesma a uma incessante mobilização”<sup>61</sup>. De forma bem semelhante a Foucault, seu uso do modelo nazista de poder racial limita leituras da sujeição racial como um fato político, pois a redução da significação racial a “herança natural”, do corpo a coisa sem história e sem ciência – o que é condizente com o movimento pós-Segunda Guerra Mundial de banir o racial do vocabulário moderno – apenas torna a racialidade uma questão política, seguindo a lógica da exclusão, quando a diferença racial é utilizada de escusa para preconceitos e agendas pessoais e coletivas.

O que, portanto, compreende a violência racial – o fato de que ante sujeitos raciais subalternos o Estado exerce apenas seu direito de autopreservação? Minhas pesquisas da representação moderna em um projeto anterior revelaram que o uso das ferramentas da racialidade tem instituído a globalidade como um horizonte ontoepistemológico moderno. Diferentemente da historicidade, o

<sup>59</sup>AGAMBEN, 1995, p. 125.

<sup>60</sup>AGAMBEN, 1995, p. 145.

<sup>61</sup>AGAMBEN, 1995, p. 148.

descriptor ontológico preferido que escreve os sujeitos modernos como coisas autodeterminadas (internas/temporais), o arcabouço político-simbólico que criou a globalidade institui os sujeitos modernos do pós-Iluminismo como coisas raciais, entidades universais que significam *necessitas*, estabelecendo, assim, uma distinção insolúvel entre o “eu” autodeterminado e os seus outros sujeitados.

Na referida pesquisa eu também mostro como as análises críticas da subjugação racial perdem os efeitos mais insidiosos da racialidade, uma vez que se baseiam na lógica da exclusão, a qual assume que a universalidade de fato abarca todo modo de ser humano, que a subjugação racial apenas persiste porque as configurações modernas sociais ainda têm de efetivar (plenamente) as suas afirmações universais. O que a noção de violência racial faz é capturar os feitos do mais insidioso efeito-poder da racialidade, a lógica da obliteração, que é inscrita na própria produção de sujeitos raciais subalternos como o “eu” *sujeitado*. Não surpreende que a adoção da lógica da exclusão pelos programas neoliberais, a qual deve ser corrigida com medidas de democracia inclusiva, torna o efeito-poder dessa racialidade ainda mais aparente. Essa questão, porém, escapa sistematicamente aos nossos olhos críticos porque não demanda que se assinale a diferença social, a especificação dos diversos modos pelos quais o sujeito racial subalterno não tem êxito em expressar ou efetivar princípios pós-iluministas, aquilo que a lógica da exclusão nos treinou a reconhecer como a manifestação do poder racial.

Nem o campo é uma metáfora apropriada para a favela, nem o refugiado reconfigura a posição política (ético-jurídica) dos moradores. A violência racial, à solta na (in)diferença que põe ao chão a administração da justiça na/para a aplicação da lei, imediatamente legitimando o Estado a usar suas forças

para a autopreservação, não requer extirpar os significantes da humanidade. Pelo contrário, a queda dessa administração já está inscrita na racialidade, que produz a humanidade, a figura política *autodeterminada* (ético-jurídica) que busca uma moralidade objetiva, apenas porque isso a institui em uma relação – unida/separada pelas linhas do quadro clássico – com outra figura política (o “eu” sujeito), que se depara com o horizonte da morte.

Por essa razão, creio, nem o bando de Angamben nem o par amigo/inimigo de Schmitt são ferramentas úteis para a crítica da subjugação social. A racialidade é operacional porque é um referente da *necessitas*, a reguladora do estágio de exterioridade; seu delineamento da moralidade objetiva resiste tanto a usos pós-modernos da historicidade para falar dos raciais subalternos fora da rigidez moral quanto às medidas neoliberais de democracia inclusiva, que prometem (mais uma vez) efetivar a universalidade em todos os rincões do planeta. Como tal, essa realidade mina os projetos políticos que – por estarem fundados na tese da transparência, o conto ontológico que anuncia a moralidade objetiva – não conseguem reconhecer a tarefa política/simbólica dessa racialidade, o seu efeito de poder, que é a própria escritura das suas fronteiras. Em outras palavras, como a racialidade preconfigura a impossibilidade de ambos os gestos, a crítica da subjugação racial deve mirar o próprio delineamento do território da justiça – isto é, um texto ético que sustente nossas demandas de reconhecimento e recuperação legal deveria tornar-se o objeto da crítica radical.

Ao escrever contra as apresentações do *nomos* como um significante do Direito, Carl Schmitt oferece uma ferramenta útil para essa crítica. O seu objetivo aqui é recuperar enunciações anteriores do conceito, nas quais *nomos* significa a “medida” original, apropriação de terra que “dá fundação ao direito”. “Em todo caso”, ele afirma”, a apropriação de terra, tanto interna quanto

externamente é o título legal primário que subjaz todo o direito subsequente<sup>62</sup>. O *nomos*, afirma, “é a forma imediata na qual a ordem sociopolítica de um povo se torna espacialmente visível [...] a apropriação de terra, bem como a ordem concreta contida nela e decorrente dela”<sup>63</sup>; ele é o significante da “ordem e orientação”. Nessa formulação das origens do poder político, Schmitt remove a autoridade política da região weberiana (interna) dos significados (motivações) e, com isso, descarta o “problema da legitimidade” – aquele que Foucault vê como intrínseco à noção de Direito. Definindo normas como a “imedição plena de um poder legal não mediado pelas leis” enquanto o “evento histórico constitutivo – um ato de legitimação, pelo qual a legalidade de uma mera lei adquire significado pela primeira vez”<sup>64</sup>, ele inscreve a soberania no território, dando suporte assim a leituras do Direito e do Estado como significantes de interioridade, como realizações da autodeterminação do racional – da mesma forma que Hegel aborda a ambos.

Encontro na interpretação de *nomos* dada por Schmitt a possibilidade de uma leitura da globalidade como um lugar de aplicação da modalidade de subjugação, violência racial, na qual se fundem os poderes jurídico e disciplinar. Isto é, essa concepção permite uma abordagem do político que compreenda instâncias de violência social, tais como as ocupações das favelas do Rio como momentos de “reapropriação” política/simbólica “de terras”. Pois essas ocupações inscrevem nesses territórios – no “matar na hora” os seus moradores – um tipo de “ordem e orientação” (moralidade objetiva) que não compreende as favelas e seus moradores. A legitimidade é sempre algo já dado – em exterioridade – a esses usos da violência total, porque a racialidade leva à decisão de matar

<sup>62</sup>SCHMITT, Carl. *The nomos of the earth*. Nova Iorque: Telos, 2006. p. 46.

<sup>63</sup>SCHMITT, 2006, p. 70.

<sup>64</sup>SCHMITT, 2006, p. 76.

moradores das favelas do Rio de Janeiro *simplesmente* porque é considerado *necessário* para o restabelecimento da autoridade do Estado. Como isso funciona, *a priori*, imediatamente (sempre-já) em representação, o uso das estruturas e procedimentos de segurança – ocupações, intervenções militares, torturas, execuções sumárias etc. – prescindem de maiores justificações. A racialidade assegura que, onde quer que seja, independentemente do lugar deste planeta, aquele “outro” que representa uma constante ameaça existe porque já foi assinalado; como tal, ele é uma ameaça interminável porque sua diferença *necessária* usurpa *sistematicamente* do sujeito a pretensão sobre uma vida ética de autodeterminação.

#### **No-bodies:** law, raciality and violence

**Abstract:** When has it become trivial – more than evidence, yet not an obvious “truth” – to have a substantial (albeit immeasurable) number of boys and girls succumbing as subjects of violence infringed to preserve the law? This article addresses this question by reflecting on a dimension of the contemporary global existence that should become a subject within the political science. It describes a political scenario in which the police and the army use total violence as a means of regulation. More specifically, it reviews the State’s occupations of economically unprivileged regions – where drug dealers compete to implement the “local law” – as representations of a different type of founding contract, as signifiers of racial violence. In this (ethical-juridical) political scenario, the dead bodies of mulatto and black adolescents do not count as urban war casualties, but rather as signifiers of the death horizon, as the existence of subordinate racial subjects derived from the raciality tools (racial and cultural difference) becomes evident in territories where the State is active only in behalf of its own preservation.

**Keywords:** Law. Raciality. Violence.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Califórnia: Stanford University Press, 1995.

AUSTIN, John. *The province of Jurisprudence determined*. Londres: Prometheus Books, 2000.

BRASIL. Ministério da Justiça. *Projetos*. Disponível em: <[www.mj.gov.br/data/Pages/MJF4F53AB1PTBRNN.htm](http://www.mj.gov.br/data/Pages/MJF4F53AB1PTBRNN.htm)>. Acesso em: 30 abr. 2009.

CARLSEN, Laura. *Extending NAFTA's reach*. 2007. Disponível em: <<http://americas.irc-online.org/am/4497>>. Acesso em: 25 abr. 2009.

CLARK, Kenneth B. *Dark ghetto*. Nova Iorque: Harper Torchbooks, 1965.

COELHO, Camilo. Bope hasteia bandeira na Vila Cruzeiro. *Globo Online*, 21 abr. 2008. Disponível em: <<http://extra.globo.com/noticias/rio/bope-hasteia-bandeira-na-vila-cruzeiro-498535.html>>. Acesso em: 20 fev. 2009.

COSTA, Ana Cláudia. Cerca de 150 policiais militares fazem operação contra o tráfico na Cidade de Deus. *Globo Online*, 25 abr. 2008. Disponível em: <<http://extra.globo.com/noticias/rio/cerca-de-150-policiais-militares-fazem-operacao-contra-traffic-na-cidade-de-deus-500883.html>>. Acesso em: 20 fev. 2009.

COSTA, Ana Cláudia. Policiais voltam a trocar tiros com traficantes na Vila Cruzeiro. *Globo Online*, 16 abr. 2008. Disponível em: <<http://extra.globo.com/noticias/rio/policiais-voltam-trocar-tiros-com-trafficantes-na-vila-cruzeiro-495949.html>>. Acesso em: 20 fev. 2009.

DWORKIN, Ronald. *Law's empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

EXÉRCITO ocupa morro após roubo no Rio. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 2006. Disponível em: <[www.folha.uol.com.br/folha/especial/2006/exercitonorio](http://www.folha.uol.com.br/folha/especial/2006/exercitonorio)>. Acesso em: 9 maio 2009.



EZE, Emmanuel Chukwudi. *Race and the enlightenment*. Cambridge, MA: Blackwell, 1997.

FATHER of two killed in 'race attack'. *Sunday Age*, Melbourne, 15 maio 2005.

FITZPATRICK, Peter. *Modernism and the grounds of law*. Cambridge UK: Cambridge University Press, 2001.

FOUCAULT Michel. *Society must be defended*. Nova Iorque: Picador; Palgrave Macmillan, 2003.

FOUCAULT, Michel. *The order of things*. Nova Iorque: Vintage Books, 1994.

FREIRE, Aluizio. Cabral defende aborto como forma de combate à violência no país. *GI*, 24 out. 2007. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Politica/0,,MUL155710-5601,00-CABRAL+DEFENDE+ABORTO+CONTRA+VIOLENCIA+NO+RIO+DE+JANEIRO.html>>. Acesso em: 15 fev.2009.

GOVERNADOR de Rio de Janeiro promove legalizar el aborto... para diminuir criminales. *Aciprensa*, 26 out. 2007. Disponível em: <<http://www.aciprensa.com/noticias/gobernador-de-rio-de-janeiro-promueve-legalizar-el-aborto-para-disminuir-criminales/#.U6NrQ03jg5s>>. Acesso em: 20 fev. 2009

HART, H. L. A. *The concept of law*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

HEGEL, G. F. W. *Phenomenology of spirit*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

HERDER, Johann Gottfried von. *Philosophical writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

HOBBS. Thomas. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1904.

KANT, Immanuel. *Critique of pure reason*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1990.

KANT, Immanuel. *Groundwork of the metaphysic of morals*. Nova Iorque: Harper & Row, 1956.

KANT, Immanuel. *The philosophy of law*. Union, NJ: The Lawbook Exchange, 2002.

KELLEY, Robin. *Yo mama's disfunkcional*. Boston: Beacon Press, 1997.

LEIA a íntegra do segundo discurso de posse de Lula. *BBS Brasil.com*. 2007. Disponível em: <[http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/01/070101\\_luladiscorso2\\_ac.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/01/070101_luladiscorso2_ac.shtml)>. Acesso em: 20 abr. 2009.

LINNAEUS, C. *Systema naturae*. Holmiæ [Stockholm]: Impensis Direct; Laurentii Salvii, 1758.

LOCKE, John. *Essay concerning human understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1894.

LOCKE, John. *Two treatises on civil government*. Londres: George Routledge & Sons, 1887.

LULA: onda de violência no Rio não é crime comum, é terrorismo. *O Globo*, 1º jan. 2007. Acesso em: 12 dezembro 2008.

MYRDAL, Gunnar. *An american dilemma*. Nova Iorque: Pantheon, 1944. v. I.

NEWTON, Isaac. *Principia*. Nova Iorque: Daniel Agee, 1846.

ONGs criticam Coronel que chamou a polícia de 'inseticida social'. *Globo Online*, 16 abr. 2008. Disponível em: <<http://www.bengochea.com.br/detnotic.php?idc=1983>>. Acesso em: 20 fev. 2009.

PUGLIESE, Joseph; STRYKER, Susan. The somatechnics of race and whiteness. *Social Semiotics*, Nova Iorque, v. 19, n. 1, p. 1-8, 2009.

REMARKS by United States ambassador to Mexico Antonio O. Garza at the signing of the letter of agreement on the merida initiative: as prepared. 2008. Disponível em: <[www.usembassy-mexico.gov/eng/Ambassador/eA081203Jointdeclaration.html](http://www.usembassy-mexico.gov/eng/Ambassador/eA081203Jointdeclaration.html)>. Acesso em: 5 maio 2009.

SCHMITT, Carl. *The nomos of the earth*. Nova Iorque: Telos, 2006.

SILVA, Denise Ferreira da. *Notes towards the end of time*. Londres: Living Commons, 2014

SILVA, Denise Ferreira da. *Towards a global idea of race*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

UNGER, Roberto Mangabeira. *Law in modern society*. Nova Iorque: Free Press, 1976.

WEBER, Max. *Economy and society*. Berkeley: University of California Press, 1978.

WILSON, William J. *The declining significance of race*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

WILSON, William J. *The truly disadvantaged: the inner city, the underclass, and public policy*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

WILSON, William J. *When work disappears*. Nova Iorque: Vintage Books, 1997.

Enviado em 12 de dezembro de 2013.

Aceito em 4 de fevereiro de 2014.

